

Deus e a religião terão futuro?

Perspectivas e desafios

ALZIRA DE FÁTIMA O. FERNANDES

Introdução

«Não é tempo de lamentos, mas de colocar remédios», escrevia Boécio no séc. VI¹. Antes de apresentar a minha reflexão sobre a temática «Deus e a religião terão futuro? Perspectivas e desafios», senti que este pensamento traduzia, de certo modo, a orientação que eu desejaria imprimir-lhe. Boécio apontava mais para a abertura de novos horizontes carregados de esperança do que para um voltar-se nostálgico para um passado seguro ou um ficar-se aprisionado simplesmente por um presente carregado de areias movediças. Sabemos que não é realista separarmos os problemas das soluções, mas é oportuno, neste presente do desencanto e da desesperança, dar ênfase às brechas e aos desafios numa atitude proactiva, como sublinha Arbuckle².

A situação actual do fenómeno religioso contém em si germes que soam como autênticos alarmes para a Igreja Católica. Ora, um alarme é uma ferra-

¹ Cit. por Felicísimo MARTÍNEZ DíEZ, «Alarmas en la Iglesia, miedo o esperanza?», in AA. VV., *Retos a la Iglesia al comienzo de un nuevo milenio*, XI Semana de Estudios de Teología Pastoral, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, p. 125 (trad. própria).

² Arbuckle propõe para a Igreja actual uma «cultura orgânica proactiva» que enfrente a tentação de uma «cultura mecanística reactiva». Citado por F. MARTÍNEZ DíEZ, l. c., nota 2, p. 126.

menta útil que serve para despertar do sono, para nos mantermos vigilantes ou para sairmos da rotina e do sonambulismo. Um alarme é inoportuno, provocando sempre uma reacção. Mas há alarmes que colocamos para nos defendermos do inimigo na procura de segurança contra os ladrões, provocando o pânico, a confusão e até uma certa paralisia.

A Igreja Católica, perante as situações de alarme, poderá fechar-se numa apologética defensiva (os inimigos estão lá fora), ou pelo contrário, poderá despertar para uma vigilância, uma lucidez e um compromisso crítico responsáveis (os inimigos poderão estar também cá dentro). Os alarmes tornam-se desafios, exigindo de nós reacções mais auto-críticas e mais responsáveis, menos defensivas e mais militantes. Não devem provocar o pânico que paralisa, mas uma lucidez que desperte e comprometa.

Esta atitude começou já, em gestação, no Concílio Vaticano II, quando se denunciou que as raízes do ateísmo e do secularismo do mundo moderno se encontram também dentro da própria Igreja. Hoje deveremos seguir ao passos do Concílio para analisar os sinais de alerta (a fuga silenciosa dos crentes, a multiplicação dos movimentos religiosos à margem das Igrejas institucionais, a fé débil), que permitirão identificar os campos de acção prioritários para uma conversão da Igreja Católica ao Evangelho e para uma plena realização da missão eclesial na sociedade. É urgente dar lugar à esperança.

1. As diversas tendências actuais do religioso

O mundo religioso, nas actuais sociedades modernas e democráticas, é atravessado por uma pluralidade de tendências. Esta situação é um desafio e uma possibilidade misturada de ameaças, de perigos e de desajustes, devido à aceleração das mudanças em todos os sectores. Torna-se difícil uma previsão do futuro; o que permanece é a mudança. Por isso, tudo é possível.

O fenómeno religioso é um terreno movediço para se prever o futuro. A fé tem um modo peculiar de se inscrever na história, porque tem uma dimensão de eternidade e de condição absoluta, própria da realidade divina sobre as contingências históricas, nas quais se medeia a sua presença no mundo dos homens. No entanto parece legítima a pergunta acerca do futuro, porque se prende à questão do homem.

A história das religiões mostra, por um lado, uma considerável estabilidade nas suas formas mais importantes, mas, por outro lado, tem vindo a sofrer mutações decisivas. As tendências futuras das novas formas de religiosidade estão já presentes e actuates na religião actual. As mudanças que se vêm verificando, permitem fazer previsões em termos de hipóteses a partir dos chamados novos movimentos religiosos ou das reacções a uma nova situação em que se tornam presentes aspectos da religiosidade do passado que pensávamos

superados. Nesta dialéctica de transformações questiona-se se as religiões tradicionais irão subsistir.

1.1. A religiosidade institucionalizada predominante

Há claros indícios de transformações profundas nos países de tradição católica com a influência de uma modernidade tardia, juntamente com uma série de vicissitudes sociais, políticas e culturais. Podemos salientar na situação da religião católica institucional alguns aspectos essenciais.

Em primeiro lugar, o aparecimento do fenómeno denominado de indiferença, a que se junta um bom número de não praticantes, por um lado, e a descida das vocações religiosas no primeiro mundo e a subida nos países em vias de desenvolvimento, por outro, questionam o modelo de organização eurocêntrico e romanocêntrico. Há ainda a salientar o movimento de libertação das mulheres com a tomada de consciência da problemática da igualdade entre os sexos. Segundo Martín Velasco, a Igreja Católica já perdeu o proletariado e a classe intelectual e expõe-se agora a perder as mulheres³. Este parece ser um sinal da resistência eclesial a pôr em prática os hábitos democráticos no seu interior.

Também se verifica uma tendência para a flexibilidade dogmática ou para uma maior facilidade em interpretar e em adaptar a doutrina eclesial a um ponto de vista pessoal, tornando a religiosidade centrada no indivíduo, com uma fé à lista, e provocando uma fragmentação da coerência doutrinal. Apesar disso, continua a existir uma aceitação generalizada das celebrações cristãs, especialmente os ritos de passagem, como elemento que marca os principais acontecimentos sociais. A sociedade e a cultura mantêm este referente religioso que, juntamente com a religiosidade popular, marca o predomínio da religiosidade católica.

No entanto, assistimos claramente ao aparecimento de outra religiosidade que cresce fora dos muros da Igreja Católica. Surge um clima religioso que indica que a sociedade não responde só às ofertas religiosas das grandes religiões, mas prolifera o religioso a partir de pequenos grupos ou círculos num sincretismo apelativo. Visto sob a perspectiva da religião eclesial, esta realidade significa o fim do monopólio do sagrado e a desregulação do sistema de crenças num incipiente pluralismo direccionado, segundo Mardones, para um pós-cristianismo, no sentido de uma despedida da tradição religiosa cristã predominante⁴.

³ Cf. Juan MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, 3ª ed., San Pablo, Madrid, 1998, pp. 245-246.

⁴ Cf. José María MARDONES, *Neoliberalismo y religión*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998, p. 244.

1.2. A tentação fundamentalista e o neotradicionalismo

O clima de relativismo cultural dominante, que facilita a tendência para a interpretação doutrinal privada, produz a incerteza, a insegurança e a inconsistência pessoal. Muitos crentes não estão preparados para viverem, com certa segurança, as suas convicções num mundo que sabe que as tradições são apenas tradições. A tendência de uns para o subjectivismo leva outros a uma atitude defensiva numa tentativa de proteger os grupos e as instituições que oferecem uma comunidade e um sistema de crenças com respostas verdadeiras e certas, onde tudo é claro e onde a autoridade é forte.

Os adeptos desta religiosidade sentem-se desgostosos com o clima permissivo, a falta de orientação moral, o interpretacionismo ao gosto do melhor pastor e o descrédito dos valores da disciplina, da obediência e do respeito pela autoridade. Por isso, vemos crescer a sensibilidade fundamentalista neotradicional exigindo a tradição de volta, numa busca de segurança no «de sempre», como resposta às incertezas criadas pela nossa cultura e pela religiosidade fortemente centrada no indivíduo.

Quando a Igreja Católica, em determinados sectores, se coloca nesta posição, torna-se apologética, tomando uma atitude defensiva. Vê inimigos em toda a parte, mas sempre fora de si própria. Procura justificar-se, encontra fora as razões dos seus males, transfere toda a responsabilidade para estranhos. Estas atitudes surgem quando a mesma Igreja considera o mundo como um inimigo irreconciliável, e não como um companheiro de caminho. A reacção mais lógica é o enclausuramento, a volta ao gueto, à introversão. A Igreja reagiu, com frequência, deste modo ao longo da história e hoje há muitos sectores dentro dela com as mesmas atitudes perante a pós-modernidade. O resultado poderá ser a auto-conservação, a auto-reprodução e a pura e pobre sobrevivência de um passado sem futuro. No entanto, sobreviver não equivale a viver uma vida com sentido e com sabor a risco.

1.3. A religião difusa e o aroma da transcendência

No extremo oposto está a tendência actual para escolher e confeccionar a própria religiosidade numa espécie de forte individualização da religião, fruto da autonomia do sujeito moderno e da tendência à privatização, própria da sociedade burguesa. Surgem grupos que buscam o mistério, o sagrado, a transcendência, que se une a visões mais ou menos referidas ao mundo psicológico, científico e ecológico. Inclina-se para um pragmatismo da salvação no aqui e agora, que reflecte as preocupações do nosso mundo acerca da saúde ou do bem-estar psicológico e corporal; no fundo, uma religiosidade centrada no

indivíduo e nos seus cuidados, e que tem, além disso, as marcas do experimentado emocionalmente.

O sagrado é o numinoso que passa pelo interior da pessoa e acende a sua afectividade, produzindo exaltação ou quietude num quebrar da monotonia do quotidiano. No limite, esta religião difusa dilui-se tanto que se fica por uma versão raquítica de transcendência, uma espécie de aroma do «Outro» vivida num suave misticismo secular. Para muitos dos nossos contemporâneos, a vivência do religioso exprime-se através desta religiosidade sincrética, difusa e de estatura *bonsai*.

1.4. Tempo de credulidade ou crise de sentido e de esperança?

O nosso momento é, segundo alguns analistas sociais tidos por conservadores, um tempo em que a relativização das tradições e o desfazer das barreiras culturais e morais propiciou uma profanização da cultura e da sociedade desconhecida anteriormente. A modernização, isto é, o poderoso influxo da ciência, da técnica, da democracia e do mercado produzem traumas que levam a uma reacção fundamentalista na defesa do institucional, com um certo excesso de confessionalismo e de redogmatização.

Mas esta problemática, analisada na sua vertente cultural, sugere que a profanização ou a liquidação dos limites entre o sagrado e o profano, deixa livre o desejo e as ânsias do religioso em novos esoterismos, misticismos e satanismos. É o tempo das credulidades variadas que levantam a questão de se estas são as verdadeiras respostas ou apenas adaptações e evasões a esta incontrolada situação da modernidade tardia e neoliberal. Esta onda de religiosidade que deambula entre o milagroso, o maravilhoso e o esotérico é uma consequência lógica da irracionalidade que preside ao funcionamento da economia, das finanças e da própria política.

Quando predomina a lógica económica e política, não é estranho que se recorra a Deus ou melhor, que retorne o irracional. Neste momento, o sagrado, o fascinante e o terrível, é a sorte e o destino. Esta dimensão ocupa o lugar do sagrado, que procuramos submeter aos nossos desejos e às nossas necessidades. As novas crenças ocupam o terreno de ninguém que fica entre o espaço conquistado pela racionalidade técnica e o espaço perdido pelas religiões tradicionais. Este tempo crédulo é um tempo pós-profético, sem tensão messiânica, apto para o consumo de vários produtos numa situação de mercado religioso (comprador/consumidor) de acordo com a preferência do momento.

Segundo Bell, a religião futura obedecerá a uma concepção mais maneável e mais familiar do sagrado, a uma sacralização da tradição e dos laços ancestrais. Os novos movimentos religiosos não serão autênticas religiões, mas só modas passageiras que surgem do fracasso das religiões tradicionais. Já não

existe desafio profético, porque não há nada que destruir ou demolir⁵. Parece que os novos esforços para recuperar um sentido do sagrado não chegam a ser um sinal de retorno. A nostalgia pela tradição perdida não é suficiente para produzir a sua revitalização.

Um outro aspecto a salientar neste contexto actual de mudança cultural é a coabitação, mas também o declínio, em determinados ambientes, dos valores materialistas como a segurança, o incremento do bem-estar material em favor dos valores pós-materialistas como os direitos humanos, a ecologia, a paz e a realização pessoal.

2. Desafios e tarefas: a nova configuração religiosa

Actualmente, a potencialidade emancipadora da religião refere-se essencialmente à capacidade de as Igrejas oficiais questionarem os poderes, para incorporarem uma dimensão crítica e auto-reflexiva, procurando sobretudo um discurso de autenticidade. As interpelações e os desafios que se colocam, impelem, não a um mero adaptacionismo, mas a uma nova síntese original no diálogo com a modernidade e a pós-modernidade. Segundo Bellah, o mundo de hoje necessita de um novo «Grande Despertar» para sair do seu mal-estar cultural⁶.

A nossa cultura apresenta pela primeira vez uma situação que permite e talvez force, de um modo novo, a aspiração das religiões à universalidade. A ampliação do horizonte à escala planetária leva a um pluricentrismo que reconhece a vigência, a validade e a legitimação das diferentes culturas e o encontro das religiões.

A consciência religiosa apresentará diferentes respostas para esta nova situação. Poderemos falar de quatro estratégias diferentes: a) a estratégia da fortaleza, mediante a qual somente a própria religião é verdadeira; será a tese do fundamentalismo; b) a *estratégia da minimização*, de acordo com a qual o problema da verdade está hoje superado, e o que conta é, em última análise, somente a incidência social da religião e das religiões; é a tese laica difundida em muitos ambientes da cultura secular ocidental; c) a *estratégia do abraço*, segundo a qual toda a religião é depositária de uma verdade própria, destinada a integrar-se em uma verdade religiosa universalista; é a tese do individualismo tolerante; d) e, finalmente, a *estratégia ecuménica*, segundo a qual toda a religião

⁵ Cit. por Rafael DÍAZ-SALAZAR et alii. (eds.), *Formas modernas de religión*, 3ª ed., San Pablo, Madrid, 1998, pp. 261-262.

⁶ Cit. por R. DÍAZ-SALAZAR, o. c., p. 251.

tem os seus critérios específicos de verdade, mas é chamada à formulação de critérios ético-universais.

Assim, para uns, a única resposta possível é a constituição de uma religião única (religião da humanidade) formada pelos elementos mais valiosos das diferentes tradições vigentes: o domínio de si representado pelo ioga, a entrega de si aos outros própria de Confúcio, a religião do amor encarnada no Cristianismo. S. Radakhrisnan defende que a pluralidade e o confronto das religiões deverá deixar lugar a uma única religião universal, a religião do homem, baseada na activação das potencialidades escondidas no interior de cada um⁷.

Bloch propõe uma reinterpretação humanista e ateuista do judaísmo e do cristianismo, substituindo a relação vertical de transcendência direccionada para um ser efectivamente transcendente, por uma transcendência horizontal⁸. Por seu lado, Jaspers aponta para uma fé filosófica que substituiria a fé religiosa baseada na revelação de um Deus concebido como pessoal, com todo o seu cortejo de instituições religiosas, igrejas e dogmas. Faria justiça à abertura da mente, para além do conhecimento objectivo, a uma transcendência, sem colocar em perigo a própria transcendência e a liberdade do sujeito⁹.

Mas esta religião universal não será a única resposta religiosa possível porque choca com a intenção de as religiões salvaguardarem a própria identidade. O acesso à consciência planetária é acompanhado de um renascimento da consciência das particularidades e da busca de identidade a partir das raízes da própria tradição. A nova configuração da *oikoumene*, da urbe habitada pelo homem, pede às religiões novas formas renovadas de configuração. Deter-nos-emos nos desafios colocados ao Cristianismo, e mais propriamente à Igreja Católica.

Há atitudes cristãs tocadas por esta situação actual que devem ser valorizadas: a resistência a limitar a capacidade de experiência dos indivíduos; o questionamento de uma religião cristã burocratizada que desconhece a importância das relações humanas e da afectividade; a recusa de fazer da religião um instrumento ao serviço do contraditório projecto da modernidade; a descoberta do sentido religioso em si mesmo. É importante não esquecer que há sempre o risco de se fazer da tradição cristã uma fé à lista, com uma religiosidade centrada num espiritualismo que desconhece que a salvação se realiza na história e na comunidade, e não exclusivamente na consciência ou no sentimento dos crentes, e que pode levar a um intimismo egocêntrico ou a um conjunto de certezas distanciadas da pessoa.

⁷ Cit. por J. MARTÍN VELASCO, o.c., p. 152.

⁸ Ibid., p. 153.

⁹ Ibid., p. 153.

2.1. Um novo paradigma para a Igreja Católica

2.1.1. O policentrismo cultural e a teologia

Tendo em conta a situação crescente da subjectivação e do pluralismo, parece improvável que nas nossas sociedades europeias se volte a generalizar uma religiosidade de cunho eclesiástico e burocrático que se apoia num sistema de verdades abstractas, intelectualizadas, intemporais, que se esquece do sujeito e das culturas. A consciência da contingência do nosso processo de pensamento e da relativização dos valores permite uma maior abertura a outras culturas, a outras mentalidades e a outros sistemas valorativos. O imperialismo cultural ocidental dá um passo para uma atitude de maior escuta e de maior diálogo com o outro, no seu ser outro.

Num momento, somos efectivamente universais, vizinhos uns dos outros, e noutro, cresce o perigo do uniformismo destruidor das diferenças. Mas a esperança do início das verdadeiras relações universais e plurais permanece. Segundo Mardones, este dado universal tem incidência num projecto teológico: estamos perante o início de um Cristianismo católico, universal, enraizado culturalmente em todo o mundo¹⁰. Por conseguinte, situamo-nos diante do amanhecer de uma Igreja policêntrica e de uma teologia pluralista e, por isso, verdadeiramente universal.

O Cristianismo começa a ser agora verdadeiramente católico. A descentralização do peso numérico de fiéis e de vocações religiosas, como vimos, do centro Norte ocidental para a periferia dos países do Sul descentraliza a Igreja da Europa e torna-a policêntrica. Esta mudança já vem acontecendo desde o Concílio Vaticano II, com a aceitação das línguas vernáculos, com a expressão das diversas culturas nas celebrações e com a valorização de outras religiões como modos de responder às inquietações profundas do coração humano.

A Igreja deixa de ser monocultural. Na teologia asiática e africana soa com estridência um grito de alerta em relação à incapacidade eclesial para uma inculturação e uma contextualização do Cristianismo; na teologia latino-americana surge o grito dos pobres e da injustiça estrutural; na teologia europeia e norte-americana ressoa cada vez mais forte o alarme de uma dificuldade ou mesmo incapacidade da Igreja para dialogar com a modernidade e a pós-modernidade e para dar respostas às questões de sentido apresentadas pelas

¹⁰ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y Cristianismo – El desafío del fragmento*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1988, pp. 134-137.

gerações actuais. Se crer é seguir Jesus desde a universalidade, as riquezas das diversas culturas também devem ser incorporadas na reflexão teológica. O encontro deve ser recíproco como mútua inspiração e assimilação, buscando um denominador comum a todas as Igrejas nos distintos contextos culturais e geopolíticos.

Martínez Díez aponta este policentrismo como necessidade de aprender a viver em democracia no interior e exterior da própria Igreja. Esta «precisa de promover uma democracia participativa no interior de si mesma, de modo que, [salvaguardado o estatuto eclesiológico de cada um,] tenham lugar em regime de igualdade e corresponsabilidade leigos e clérigos, mulheres e homens, pobres e ricos. A Igreja precisa de se exercitar mais na sinodalidade como forma de exercer a autoridade apostólica. Precisa de superar o eurocentrismo – ‘a circuncisão ocidental’ imposta aos restantes povos – que a priva de um carácter verdadeiramente católico e universal, reconhecendo a igualdade de direitos e a corresponsabilidade de todas as Igrejas particulares»¹¹.

2.1.2. Uma teologia ecuménica

Uma teologia que tenha em conta a situação descentralizada e policêntrica da Igreja, do Cristianismo e da cultura ocidental é uma teologia ecuménica, isto é, uma teologia que responde à situação transcultural que atravessamos. A *oikoumene* é hoje o mundo inteiro, o que implica abrir um diálogo inter-religioso e extra-confessional, uma *metanóia* como atitude intelectual e religioso-cultural muito radical, desprovida de todo o interesse de dominação. Rigal reforça esta ideia de que o encontro humilde e tateante com o verdadeiro Deus se faz na partilha das dúvidas, das convicções, das experiências, tal como acontece no Evangelho que exprime quatro testemunhos diferentes da pessoa e da mensagem de Jesus com tão grande profundidade que não conseguiríamos confundir a fé com uma só das suas formulações históricas¹².

Mardones apresenta alguns rasgos desta teologia: terá como pressuposto a conjugação de todos os esforços pluri-teológicos e poderá encontrar-se na confiança na verdade (Paniker) ou na confiança fundamental na realidade (Küng); deverá adaptar-se uma nova atitude mental e teológica, longe tanto do absolutismo como do relativismo céptico, pedindo-se um relacionamento entre as religiões que conjugue a informação, a discussão e a transformação

¹¹ F. MARTÍNEZ DÍEZ, o.c., p.171.

¹² Cf. Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*, Éditions du Cerf, Paris, 1999, pp. 167-169.

recíprocas (teologia dialógica e crítica)¹³; essa nova mentalidade, para os cristãos, deverá apoiar-se numa radicalização do mais específico da fé e da vida cristã que é o Evangelho, mediado pelos métodos exegéticos, histórico-críticos e a confrontação com a realidade do mundo actual; deverá orientar-se até à superação das ameaças sobre a humanidade actual¹⁴.

Este diálogo terá a sua legitimidade na fidelidade ao homem enquanto capaz de reciprocidade e de fidelidade a Deus, cujo mistério se revela na complementaridade das nossas tradições religiosas e das nossas experiências espirituais. Exige também que consideremos o outro portador de uma parte da verdade que ainda nos falta. Este diálogo introduz os interlocutores num caminho de procura comum e estimula a conversão interior. Será uma tarefa difícil, o que exigirá discernimento e flexibilidade para saber mudar, adaptar-se para continuar a ter a vitalidade, a inovação e a criatividade religiosa; exigirá também resistência para se manter firme no fundamental.

Mas a teologia ecuménica não faz referência unicamente a um ecumenismo *ad intra*, mas também a um ecumenismo *ad extra*, voltado para as religiões universais e para todo o planeta habitado. Este tema é desenvolvido no *Projecto para uma ética mundial* apresentado por Küng, segundo o qual não pode haver convivência humana sem uma ética mundial das nações, não pode haver paz entre as nações sem paz entre as religiões e não pode haver paz entre as religiões sem diálogo entre essas mesmas religiões. «E é no domínio do *ethos*, e não do «dogma», que encontramos mais afinidades entre as diferentes religiões»¹⁵. A teologia deverá estar ao serviço do entendimento e da colaboração entre estas, favorecendo e praticando o diálogo inter-religioso tendo em vista a fundação de um *ethos* mundial.

Este diálogo plural conduz o próprio Cristianismo à sua originalidade. Olivier Clément constata que no Cristianismo o humano e o divino estão unidos sem separação, que é o que sublinha o hemisfério espiritual representado pela Índia, e sem confusão que é o que afirma o hemisfério semita representado pelo Judaísmo e pelo Islamismo. Haverá uma síntese extraordinária, na medida em que o Deus revelado por Jesus não é, em si mesmo, uma solidão no céu nem um oceano onde tudo se aglutina. Ele é um mistério de comunhão, misté-

¹³ Küng apresenta duas constantes na teologia ecuménica crítica: a primeira é o nosso modo de experiência, presente em toda a sua ambivalência, contingência e mutabilidade; a segunda, a que ele chama norma fundamental, é a tradição judaico-cristã que se funda no Evangelho. Será uma teologia no horizonte do presente mundo da experiência, mas criticamente baseada na mensagem cristã. Cf. Rosino GIBELLI, *A teologia do século XX*, Edições Loyola, S. Paulo, 1998, p. 505.

¹⁴ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y Cristianismo*, pp. 138-139.

¹⁵ Hans KÜNG, *Projecto para uma ética mundial*, Instituto Piaget, Lisboa, 1996, p.14.

rio de amor; é a realidade da unidade mais total e, ao mesmo tempo, da diferença mais radical. E o ser humano é chamado a viver nesta unidade e nesta diferença. «Aqueles que estão unidos a Cristo formam um só ser, eles não estão separados como ilhas de solidão, e ao mesmo tempo, Cristo encontra cada um de maneira única. [...] É por esta razão que o cristão pode amar as expressões de unidade que se podem encontrar na Índia, ele pode amar este mistério do Deus totalmente transcendente que se pode encontrar no Judaísmo e no Islão e, ao mesmo tempo, ele conjuga os dois»¹⁶.

2.1.3. Uma teologia mística que seja sabedoria

Um dos aspectos interessantes a considerar na postura pós-moderna é a sua campanha contra a metafísica objectivista, contra o pensamento do fundamento. É o pensamento desconstrutivista, que sublinha não haver mais que tentativas para agarrar algo da realidade que foge permanentemente, sobretudo no seu mistério último. É o cepticismo da razão. A sua atitude postula uma abertura à realidade, ao manancial da vida e do ser atados pelos laços do domínio estreito do racional. Estão latentes expectativas quase místicas diante da realidade vivida a partir de uma abertura mental e vital aos vários projectos humanos. O eu débil, por oposição ao eu forte do pensamento metafísico objectivante, é capaz de escutar a exortação do ser que lhe fala de todos os lugares, com todos os nomes e nenhuns. Esta dimensão aponta, no pensamento teológico, para a fidelidade ao mistério, para uma teologia mística¹⁷.

A teologia cristã vive na tentação de esquecer que são sempre os homens que falam de Deus. Quando feita na base da representação conceptual de Deus, torna-se um pensamento que fabrica ídolos, não respeitando a diferença ontológica entre Deus e a criatura. Daí o perigo da redogmatização que não deixará certamente lugar para o mistério. Enquanto em algumas religiões a atitude mística é quase natural, noutras suscita problemas teóricos que, no caso do Cristianismo, ficam mitigados. Com efeito, a transcendência do Deus cristão fica amplamente compensada pela imagem próxima e familiar oferecida

¹⁶ Olivier CLÉMENT, *Taizé, un sens à la vie*, Bayard Éditions / Centurion, Paris, 1997, pp. 52-53 (trad. própria).

¹⁷ José Comblin aponta como desafio para o terceiro milénio uma teologia do Espírito Santo, referindo a expansão dos movimentos pentecostais, não só protestantes como católicos, como um sinal para a Igreja, sobretudo na América Latina. Dentro destes movimentos as pessoas que viviam uma religião tradicional ou natural descobrem a força de Espírito e a pessoa viva de Jesus. Cf. Pe José COMBLIN, «O Cristianismo no limiar do terceiro milénio», in Pe Cleto CALIMAN, SDB (org.), *A sedução do sagrado*, Vozes, Petrópolis, 1998, pp. 150-159.

pelos Evangelhos. A tradição evangélica conhece esta via não-conceptual. Jesus não tratou de conceptualizar o mistério de Deus; também nele, Deus permanece um mistério insondável. Mas utilizou a via do amor para desvelar algo do que Deus é. Ele relacionou-se com Deus numa entrega pessoal e confiada e expressou que também os cristãos deveriam seguir a mesma prática.

Fraijó, ao criticar o pensamento de Ortega que preferia o teólogo ao místico, afirma que sem mística não há teologia. «A teologia é sempre um discurso segundo que pressupõe esse discurso primeiro que é a experiência religiosa. E a mística é a expressão máxima e a mais profunda da experiência religiosa. Sem essa experiência religiosa primeira e originária não haveria nada sobre o que fazer teologia. A teologia é um processo reflexivo, mas reflecte sobre algo. Esse algo é a experiência religiosa que os místicos encarnam como ninguém»¹⁸. A mística será o contexto de descobrimento, e a teologia o contexto de fundamentação. Mas se ninguém descobre nada, não há nada que fundamentar.

A teologia será sempre um balbuciar sobre Deus. A impossibilidade de expressar teoricamente o último e o definitivo recordada pela pós-modernidade, devolve à teologia o seu carácter de sabedoria: um saber gustativo, experiencial, daquilo que se pressente e que só pode ser evocado em símbolos. Para se falar de Deus terá de se ter apreciado algo da sua presença, da sua imanência nas coisas e intuído a dimensão do mistério. Esta realidade volta-nos para a necessidade do olhar contemplativo, do olhar que se deixa apanhar pelo mistério. É um conhecimento experiencial que se deixa apressar pela fundura sem fundo que brota da realidade. Por isso, cala, deixa-se agarrar pelo enigma e sustém a pergunta aberta na resposta do silêncio.

Dada a limitação e a opacidade do ente finito, a revelação de Deus será como uma iluminação que jamais acaba de eliminar a obscuridade, a permanente reserva. Na teologia actual há uma corrente consensual que caminha na direcção da experiência mística. É a chamada teologia negativa. «Trata-se de uma teologia que aventura poucas afirmações contundentes. É humilde e, no seu estatuto epistemológico, não tem espaço para o dogmatismo. Tolerar a dúvida e não busca certezas impossíveis e impróprias do caminhante que somos todos. Está consciente de que não contempla o quadro na sua totalidade, de que lhe faltam os dados, de que não é possível rasgar o véu do mistério de Deus. Daí a sua paciente espera, a sua prudência nos enunciados e a sua confiança na escatologia. Sabe que só no final haverá luz»¹⁹.

¹⁸ Manuel FRAIJÓ, *A vueltas con la religión*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998, p. 236 (trad. própria).

¹⁹ Ibid., p. 238.

Esta teologia deverá voltar ao processo acontecido (memória e narração) a partir das origens bíblicas e da história de resistência e de sofrimento próprios do seguimento de Cristo. A revivificação dos dogmas supõe o aprofundamento da memória e da narrativa que recolhe as recordações das rupturas e das mudanças de corações, das lutas e das libertações. Falará como Jesus, a partir da experiência do *Abba* e não desperdiçará a sabedoria de outras tradições numa abertura ao mistério, sem se separar da tarefa libertadora da justiça.

2.1.4. Uma espiritualidade de criadora abertura ao mundo e de esperança

Circula a suspeita, como vimos, de que a religiosidade hoje tem muito de reacção compensatória aos problemas da modernidade. Tanto a religiosidade fundamentalista como a da Nova Era são demasiado reactivas perante os problemas da modernidade: busca de refúgio interior, acomodação da consciência diante dos problemas estruturais, busca de grupos emocionais e protectores. Corre-se o risco de a religião se perder no vivencial e no individual. Segundo Mardones uma tal religiosidade carece de dimensão política e profética, elegendo a via mística como caminho de salvação e denunciando a desadaptação institucional²⁰. Cultiva a transformação da própria interioridade, afastando-se todavia da realidade estrutural que ameaça tantas vidas e as impede de serem verdadeiramente humanas.

A fé cristã pode ver no espelho distorcido desta mística aquilo que não pode defender. A sua mística é uma espiritualidade encarnada. «Não é sobre a palavra evangélica nua e abstracta de todo o contexto que a fé se pode apoiar. A fé alimenta-se sobretudo de toda a riqueza da situação dialogal que enraíza o Cristianismo na procura religiosa do ser humano. O seu cerne essencial – revelação do Deus vivo na pessoa do Cristo Crucificado – só se actualiza na textura da história. Todo o retorno à essência não escapa à história, visto que a essência se fez carne e habita a complexidade histórica», escreve O'Leary²¹.

O crente experimenta Deus na presença vulnerável dos seres humanos e clama pela sua libertação. De outro modo a experiência de Deus torna-se num escape que cairá facilmente sob o anátema joanino de que quem diz amar a Deus e não ama o irmão é um mentiroso. Neste momento não chega, como indica o Concílio Vaticano II, apelar à caridade interpessoal; dever-se-á conjugá-

²⁰ Cf. J. M. MARDONES, *Neoliberalismo y religión*, pp. 174-176.

²¹ Joseph O'LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1994, p. 50 (trad. própria).

la com a macrocaridade política, num esforço de construção das estruturas sociais, económicas e culturais verdadeiramente humanas.

Esta inclinação actual recorda ao profetismo cristão a união estreita entre as duas dimensões inseparáveis da verdadeira espiritualidade: a unidade do *Abba* e do reino, da mística e da política, da luta e da contemplação. O irmão Roger de Taizé sempre apontou este binómio no percurso do crente: «Luta e contemplação têm uma única e mesma fonte: se oras, é por amor; se lutas, assumindo responsabilidades para tornar a terra mais habitável, é também por amor»²². Por isso, é urgente definir uma espiritualidade profunda – a intimidade com Cristo é uma intimidade pessoal e afectiva, mas também uma intimidade que impele a uma abertura ao outro – que possa irrigar ao mesmo tempo a sociedade e a cultura de um modo criador.

Martínez Díez diz que hoje não só precisamos de profetas de denúncia mas também profetas de consolação e de reconstrução²³. Por isso, é urgente tomar outra direcção que nos conduza a um compromisso responsável e pleno de esperança. Esta direcção aponta até ao profundo. Quanto mais o crente se torna uma pessoa de vida interior mais é chamado a ser sinal de esperança de um mundo novo. A oração compromete-o, no mistério do Pai, no poder do Espírito, à volta de um rosto que revela todos os rostos, a ser servidor desses mesmos rostos. Fazer-se servidor de todos os rostos pode tomar a forma de uma presença junto daqueles que sofrem abandonos humanos ou pobreza. Estas situações impelem o crente a ser criador nos vários domínios, seja no domínio económico, político, cultural ou religioso.

Olivier Clément afirma que é a abertura de coração que permite a Deus entrar na sua criação. E se os homens e as mulheres se abrem livremente a Ele, então as energias divinas (energias de bondade, de amor, de verdadeira força criadora) poderão brotar no mundo e o mundo poderá mudar²⁴. O papel do cristão não é lutar contra a secularização, mas fazer com que esta secularização se torne positiva, isto é, que ela permita à Igreja ser fermento e não um poder. Talvez Deus espere dos cristãos uma espiritualidade criadora que os torne capazes de modificar lentamente, por osmose, os fundamentos da cultura e da sociedade.

Mas não podemos esquecer que a dimensão criadora do Cristianismo se enraíza na comunidade que alimenta, que celebra e que partilha. Por isso será urgente constituir laços eclesiais a partir de pequenos grupos fraternos, onde se aprende em conjunto a crer. Trata-se de lugares de partilha e de solidariedade que não minimizam em nada o significado e a importância de outras insti-

²² Roger SCHUTZ, *Alegria inesperada*, «Carta de Taizé», Fevereiro-Março 1998, s.p.

²³ Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, o.c., p. 131.

²⁴ Cf. Olivier CLÉMENT, o.c., pp. 67-70.

tuições, como a paróquia ou os movimentos apostólicos²⁵. Têm um duplo movimento: *conservare* e *renovare*, distanciando-se assim, tanto dos integristas como dos sincretistas.

Medard Kehl chama a estes novos movimentos «meios de fé comunicativos», que apresentam alguns traços característicos comuns: são comunidades com estruturas flexíveis; praticam uma vida comunicativa que tem em conta a biografia de fé de cada um, que se manifesta num estilo de vida simples de acordo com as bem-aventuranças de Jesus; procuram fazer uma experiência integral da fé a partir da oração, da meditação pessoal, do diálogo em comum sobre a fé, de uma liturgia viva e da correcção fraterna, criando espaços de perdão e de reconciliação; têm uma viva consciência da sua missão ao serviço do aprofundamento da fé e da renovação da Igreja no meio de uma cultura secular²⁶.

Hoje, os cristãos tornam-se pobres e livres, na abertura à simplicidade e na tomada de consciência de que é preciso voltar ao essencial. É esta alegria de reencontrar o essencial e de viver o essencial na Igreja que constitui a vantagem da nossa época. «O essencial cristão é prévio a todas as diferenças que supõem as vocações específicas, os estados de vida, os carismas e os ministérios. E o essencial cristão está directamente relacionado com a experiência teológica que sustenta a fé em Jesus e o seguimento de Jesus»²⁷.

A dimensão mística e criadora redescobre uma espiritualidade integral que não confunde o eu débil com o eu debilitado, ausente da construção do mundo, mas afirma um eu responsável que se apoia num Deus que pede uma resposta criadora²⁸. Segundo Raúl Berzosa, esta espiritualidade adquire também, para além destas dimensões pessoal e social, uma perspectiva ecológica, inscrita na memória da harmonia, da bondade e da beleza do criado e inserida no mistério pascal de Cristo. «Só a partir d'Ele penetraremos no sentido da criação, no mistério da história e nas profundidades da consumação escatológica»²⁹.

²⁵ José Comblin põe em causa a paróquia como resposta aos desafios do novo milénio. Considera que se trata de um espaço organizado em torno dos sacramentos, o que conduz inevitavelmente à rotina e ao formalismo. Aponta como possível alternativa a formação de núcleos pequenos à maneira de grupos de resistência, cujo testemunho levará a questionar a sociedade actual e apontará para um novo modelo social. Cf. P.e José COMBLIN, o.c., pp. 153-154; 159-160.

²⁶ Cf. Medard KEHL, *Adónde va la Iglesia? – Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1997, pp. 254-160.

²⁷ F. MARTÍNEZ DíEZ, o.c., p. 135 (trad. própria).

²⁸ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y Cristianismo*, pp. 110-112.

²⁹ Raúl BERZOSA, *Evangelizar en una cultura – Respuestas a los retos de hoy*, San Pablo, Madrid, 1998, p. 172 (trad. própria).

2.2. Desafios para o agente pastoral

2.2.1. Uma experiência religiosa personalizada

O eixo fundamental da modernidade hoje presente em força no mundo religioso é o sujeito individual. Esta subjectivação da experiência religiosa indica ao agente pastoral que deverá encarnar a mensagem que anuncia. Esta mensagem passará, em primeiro lugar, pelo sujeito que a vive. Noutro tempo pesava mais a tradição, a instituição e a objectividade da doutrina.

Mardones sublinha esta mesma urgência do testemunho: «Hoje, em tempos de debilidade tradicional e protecção social, esta exigência é cada vez maior. O educador experimentará a enorme distância entre o que diz e o que deveria encarnar. Uma situação de conversão e de debilidade. Mas uma situação que exige do educador lucidez para estar consciente do cristianismo que transmite e da fé que traduz na sua própria vida»³⁰. Sem uma implicação pessoal, sem esta encarnação do vivido não há condições para que a proposta religiosa penetre para além da epiderme e toque as entranhas.

Por outro lado, a religiosidade actual valoriza o que experimenta. Não há experiência de Deus se não passar pelo coração. O emocional eleva-se a critério fundamental da verdade e da autenticidade daquilo que se crê. A consequência é que somos desafiados a sermos iniciados e iniciadores no Mistério. O agente pastoral não pode ser um mero transmissor de doutrinas. Deverá tornar-se um testemunho do Mistério e um mestre espiritual: saber do que fala e indicar o caminho da experiência que ajude a saborear o espiritual. Mardones sublinha isso mesmo quando escreve que a «tarefa que nos espera no futuro próximo é sermos testemunhas do Mistério. Viver a presença de Deus na realidade de cada dia. Empaparmo-nos da sua água para depois fazermos papel de 'gurus', propedeutas, iniciadores e introdutores nos caminhos da experiência de Deus. Porque o que vale é a experiência de uma misteriosa presença que responda aos porquês de uma vida, a que nem a ciência nem a funcionalidade técnica respondem. Oferecer experiência de sentido num deserto instrumental e de eficácia, é esta a tarefa do amanhã que começa hoje»³¹.

A partir do experiencial o educador tem o caminho aberto para proporcionar uma formação e uma visão crítica acerca da mesma emocionalidade e de como a verdadeira experiência deve passar pelo coração (afectividade), pela

³⁰ J. M. MARDONES, *Neoliberalismo y religión*, p. 251 (trad. própria).

³¹ J. M. MARDONES, «Factores socioculturales que reconfiguran la vivencia de la fe cristiana», in AA. VV., *Retos a la Iglesia al comienzo de un nuevo milenio*, p. 43 (trad. própria).

cabeça (racionalidade) e pelas mãos (compromisso). Ele terá que se converter em acompanhante deste caminho incerto, numa presença gratuita e paciente, oferecendo o testemunho adulto da sua opção e convicção vivida, sempre aberta à busca de uma resposta maior.

Por outro lado, o agente pastoral é chamado a fazer a sua própria síntese superadora das versões unilaterais do neotradicionalismo ou do sincretismo religioso. Ele deverá mostrar que é possível possuir um espírito formado numa racionalidade crítica, uma vida interior profunda e um compromisso solidário. Será um olhar crítico. «A religião é perigosa e presta-se a muitas manipulações da sensibilidade e das condições socio-políticas. É uma dimensão humana delicada e perigosa porque é importante», salienta Mardones³².

2.2.2. Uma tradição e uma memória reflexivas que conduzam à comunidade

O nosso tempo é um tempo sem memória, em que as tradições se tornaram areias movediças num espaço plural. Perdemos a segurança para nos apoiarmos nas certezas das tradições. Estas são submetidas a escrutínio. A adesão actual a uma tradição religiosa torna-se difícil, requer um tacto delicado do agente pastoral. Este já não se apresenta como expoente de uma verdade, mas de uma mensagem entre outras.

Para além do testemunho pessoal e da sua coerência, tem de apresentar a justificação suficiente do que afirma. Precisar-se-á de ir beber às fontes da fé onde alicerçará a sua identidade e se sentirá em comunhão com todas as testemunhas de Cristo ao longo da história. A este propósito, Manuela Silva diz que «de uma religião ritualizada e assente em marcos institucionais securizantes fortes, há que passar ao fortalecimento de uma experiência pessoal de fé em Jesus Cristo, experiência que terá de assentar na Palavra de Deus e no testemunho daqueles e daquelas que nos precederam na fé e inserir-se num contexto de conversão pessoal permanente»³³.

O Cristianismo remete para a tradição e para a comunidade eclesial que deverão ser actualizadas em grupos ou comunidades de vida. «As pequenas comunidades que, desde alguns anos, começaram a emergir, aqui e além, são um sinal dos novos tempos. É na pequena comunidade que se experimenta o reconhecimento e se fortalece a identidade; é na pequena comunidade que se aprende a discernir, face aos desafios e interpelações do mundo exterior; é na

³² J. M. MARDONES, *Neoliberalismo y religión*, p. 253 (trad. própria).

³³ Manuela SILVA, *Pelos caminhos da fé. À esquina do terceiro milénio*, Multinova, Lisboa, 1999, p. 16.

pequena comunidade que se exercita e pratica a solidariedade e a partilha fraterna», sublinha ainda Manuela Silva³⁴.

Esta dimensão exige um educador com uma experiência rica de pertença e de fé partilhada com outros, numa comunidade aberta, próxima e acolhedora que descobre a potência simbólica da religião na recuperação criativa das suas celebrações e na actualização da sua linguagem. De facto os grupos da nova sensibilidade religiosa e até mesmo os grupos fundamentalistas descobriram a força do símbolo e do rito. Será necessário procurar um caminho entre a manipulação emocional e o descuido celebrativo que descubra a força do simbólico e do sacramental para evocar o mistério que nos circunda.

2.2.3. *Do pragmatismo salvador aos sinais vivos de esperança*

A sensibilidade religiosa actual deseja uma salvação palpável. Não está disposta a esperar um além trans-histórico e distante: deseja experimentar os efeitos salvadores, sanadores, libertadores, aqui e agora. E a tendência é frequentemente individualista e interiorista: pedem-se salvações concretas que tenham como receptor o corpo, a psique e até a popular «boa sorte». Uma concretização da salvação que corre o risco de descer até à magia ou à terapia.

Por outro lado, a religião corre o risco de ser adaptada a uma sabedoria para viver um estilo de vida sem exigências demasiadas. Uma espécie de religiosidade para tempos de desencanto, compensadora, relaxadora e aquietante das frustrações provenientes da luta pelo consumismo de uma sociedade mercantilizadora e evasiva no que respeita aos problemas da desigualdade, da injustiça e da marginalização. Segundo Mardones a tensão política da fé foi esquecida. O messianismo cristão, que aponta para uma nova terra para todos, especialmente para os vencidos, os explorados e os marginalizados fica esquecido³⁵.

Estes desafios, agarrados positivamente, exigem do agente pastoral não só, e como vimos, o direccionar para uma personalização da fé, mas também para uma real e efectiva mudança de vida, uma *metanóia* que conduza a uma experiência própria de libertação. Por outro lado, ele é chamado a transmitir a dimensão político-social do Cristianismo se não quiser ser mero representante de uma religiosidade de pura compensação e legitimadora do *status quo*. Neste momento de apatia geral para qualquer proposta de mudança, será preciso habilidade, paciência, persistência e tacto.

³⁴ Ibid., pp. 17-18.

³⁵ Cf. J. M. MARDONES, *Neoliberalismo y religión*, pp. 249-250.

Conclusão

De tudo o que fica dito, e no meio das perplexidades e das incertezas, há uma constatação que emerge com nitidez: os tempos que se aproximam são tempos de grande mudança. Estamos a assistir à emergência de uma nova época com características civilizacionais e culturais bem diferentes da modernidade tal como a conhecemos. Não é insignificante ou inútil verificar que o renascimento religioso, pluralista e carregado de ambiguidades, responde a necessidades dos seres humanos deste tempo que uns classificam como de modernidade tardia e outros como de pós-modernidade. Respondem também à sede de mistério que habita o coração humano.

Não cremos todavia, que as novas religiosidades de tipo fundamentalista ou de tipo Nova Era respondam aos problemas da nossa época. As suas interpelações, lidas positiva e dialogicamente, deverão, ainda assim, ajudar-nos a reencontrar as entranhas do Cristianismo, com aquilo que constitui o mais essencial da experiência cristã.

Segundo alguns pensadores, o despojamento de todo o poder político, de toda a significação social e de toda a legitimação cultural pode conduzir a Igreja Católica a uma verdadeira conversão. Se assim acontecer, este tempo novo da história, seja ele moderno ou pós-moderno, deixará de ser seu inimigo, tornando-se, antes, numa oportunidade para ela regressar ao essencial do Evangelho. A Igreja estará assim diante de uma ocasião histórica única, chamada pelo Espírito a escutar e interpretar os sinais dos tempos, para que desperte da sua sonolência e efectue uma renovação em profundidade.